ifpo
Liban لبنان Syrie سورية
T. palestiniens الأردن Jordanie
فلسطين Irak العراق

Bulletin d'études orientales

Tome LX | mai 2012 :
Année 2011

L'impeccabilité du Prophète Muḥammad dans le credo sunnite

D'al-Ašʿarī (m. 324/935) à Ibn Taymiyya (m. 728/1328)

The Sinlessness of the Prophet Muḥammad in Sunni Thought

عصمة الرسول محمد في عقيدة أهل السنة

Nadjet Zouggar

p. 73-89

Abstracts

Français English العربية
Cette étude se propose de réévaluer la portée du consensus de la communauté des savants (*igˇmāʿ*) proclamé dans le *kalām* ašʿarite au sujet du dogme de l'impeccabilité et de l'infaillibilité des prophètes (*ʿiṣmat al-anbiyāʾ*). Le consensus dont il est question ici ayant été pris au pied de la lettre par certains éminents islamologues, nous proposons, après un examen minutieux des principales sources ašʿarites, d'apporter les nuances nécessaires à une approche plus juste de la question. Aussi, afin d'illustrer l'évolution de cette doctrine dans la pensée sunnite, nous exposons le point de vue du théologien juriste ḥanbalite Ibn Taymiyya (m. 728/1328) sur ce sujet.

This study aims at reappraising the consensus' (*igˇmāʿ*) validity claimed in the aš'arite *kalām* about the prophets' sinlessness (*'iṣmat al-anbiyāʾ*). As this consensus was taken literally by some prominent Islamic scholars, we propose, after a meticulous examination of the main aš'arite sources, to bring necessary nuances for a more accurate approach to this question. And in order to illustrate the doctrine's evolution in Sunni thought, we present the point of view of the hanbalite theologian Ibn Taymiyya (d. 728/1328) on this subject.

إنّ الهدف من هذه الدراسة هو إعادة تقييم مدى صلاحية إجماع الأشاعرة على عصمة الأنبياء. وبما أنّ مفهوم الإجماع الذي يهمنا، قد تناوله بعض العلماء البارزين دون نقض أو تمحيص، فسنحاول تسليط الضوء على عناصر أساسية لفهم أعمق للمسألة عبر دراسة دقيقة في مراجع الأشاعرة واهل السنّة عامة من خلال نظرة ابن تيمية (توفي سنة 728/1328).

Index terms

Keywords : ash'arisme, Ibn Taymiyya, impeccabilité (Prophète), infaillibilité (Prophète), islam, Mohammad (Prophète), sunnisme, théologie
Index by keyword : ašʿarite, Ibn Taymiyya, sinlessness, sunnism, theology

Full text

1 Dans la littérature religieuse de l'islam, le substantif *ʿiṣma*[1] renvoie à plusieurs sens qui convergent vers l'idée de « protection » ou de « préservation » de l'erreur ou du péché. Le mot *ʿiṣma* englobe ainsi l'idée d'infaillibilité, entendue comme la capacité d'être à l'abri de l'erreur, qu'elle soit produite en conscience ou non ; ce qui inclut l'erreur d'estimation (*tark al-awlā*) ou bien l'erreur dans l'effort d'interprétation (*al-igˇtihād*), le lapsus (*al-zalal*) et l'inadvertance (*al-sahw*). La notion couvre également le sens d'impeccabilité, c'est-à-dire la préservation de la faute intentionnelle qui comprend les petits (*al-ṣaġāʾir*) et les grands péchés (*al-kabāʾir*).

2 Si la tendance à blanchir le Prophète Muḥammad en l'exemptant de toute erreur est manifeste dès les premières écritures biographiques de l'islam[2], il est important de noter que le Coran et le Hadith ne mentionnent pas la *ʿiṣma* des prophètes entendue comme une préservation de l'erreur ou bien du péché.Les sources scripturaires d'autorité de l'islam ne permettent donc pas d'établir la doctrine de l'impeccabilité ni même celle de l'infaillibilité des prophètes[3]. Cette notion est probablement entrée dans l'islam par la pensée chiite, sous l'influence de croyances venues de l'Orient ancien, assignant aux hommes investis par une instance divine, afin de guider leur communauté, nombre d'attributs surnaturels[4]. Les muʿtazilites avaient adopté la doctrine de l'impeccabilité morale des prophètes pour l'ériger en argument rationnel dans leur démonstration de la validité du prophétisme (*dalāʾil al-nubuwwa*). Par la suite, la doctrine fut naturellement absorbée par le credo sunnite avec la formation des traités de *kalām* māturidite et ašʿarite. On la voit apparaître dans les professions de foi sous forme d'affirmation et dans les questions traditionnelles (*samʿiyyāt*) des traités de *kalām* où elle est devenue incontournable[5].

3 Toutes ces écoles divergeaient quant à la portée et la nature de la *ʿiṣma*. Elle relevait selon les muʿtazilites et les chiites du même argument rationnel qui justifie l'envoi de prophètes, à savoir une bienveillance obligatoire pour Dieu (*luṭf wāgˇib*) envers ses créatures. Les ašʿarites, eux, invoquaient le plus souvent la tradition *ex auditu* (*al-samʿ*) et plus précisément, le consensus des savants (*igˇmāʿ*) pour parler de cette notion[6]. Dans un premier temps, ces derniers semblent avoir restreint l'utilité de la *ʿiṣma* à la sauvegarde de l'intégrité de la révélation, ne visant alors que l'infaillibilité du Prophète dans la transmission du message divin. Mais en insistant sur la période qui suit la révélation, l'impeccabilité du Prophète entendue comme une inhérence absolue allait pourtant faire son chemin. C'est ainsi que chez les ašʿarites tardifs, la doctrine finit par englober les deux sens d'impeccabilité et d'infaillibilité totales de tous les prophètes, à partir de leur investiture.

4 Partisans d'une lecture littéraliste de la révélation, les traditionnistes que l'hérésiologie ašʿarite surnommait « *ḥašwiyya* » sont restés attachés au sens apparent des versets coraniques où les prophètes sont admonestés et n'ont donc pas adhéré à la doctrine qui nous intéresse ici[7]. Selon eux, ces versets témoignent explicitement de ce que tous les prophètes, y compris Muḥammad, ont commis des péchés avant et pendant leur mission[8].

Al-Āšʿarī et ses premiers disciples : une impeccabilité limitée

5 Aucun des ouvrages d'al-Ašʿarī (m. 324/935) qui nous sont parvenus ne permet d'affirmer qui'il adhérait à la doctrine de l'impeccabilité ou de l'infaillibilité des prophètes[9].

6 Aussi, lorsqu'on considère le parcours de ses idées, les disciples de ce fondateur d'un *kalām* consensuel ont eu à le suivre dans sa démarche de conciliation entre, d'une part, les traditionnistes représentés par une école ḥanbalite très vigoureuse à son époque et, de l'autre, le courant muʿtazilite dont il est resté tributaire même après son départ de leur école[10].

7 Pour autant, si les sources directes d'al-Ašʿarī ne nous renseignent pas sur son attitude vis-à-vis de la *ʿiṣma* des prophètes, le *Muǧarrad maqālāt al-Ašʿarī*, qui est une synthèse de sa doctrine établie par son disciple Abū Bakr Ibn Fūrak (m. 406/1015), procure quelques éléments éclairants.

8 Nous y apprenons d'abord qu'al-Ašʿarī enseignait qu'il existe des gens qualifiés par la *ʿiṣma* (*maʿṣūmūn*) en dehors des prophètes[11]. Sa théorie énonce en substance que si Dieu accorde ses grâces (*alṭāf*), dont fait partie la *ʿiṣma*, à une personne assujettie (*mukallaf*) sans qu'un grand péché vienne obscurcir le tableau, on peut alors la considérer comme préservée dans l'absolu (*maʿṣūm muṭlaqan*). Et si cette personne témoigne de l'unicité de Dieu (*tawḥīd*) et s'en remet à Lui pour la résurrection, elle est dite « préservée de la mécréance » (*maʿṣūm min al-kufr*). Ibn Fūrak transmet à cet effet : « Il [al-Ašʿarī] disait qu'il ne niait pas qu'il puisse y avoir des gens dont Dieu sait qu'il ne commettront pas de grands péchés, en dehors des envoyés ; ce sont là des "préservés dans l'absolu" ». Mais notre rapporteur d'objecter aussitôt :

> « Nous ne professons pas cela pour ce qui concerne un individu en dehors des prophètes et envoyés (*lā yuqāl ḏālika ʿinda-nā fī wāḥid bi-ʿayni-hi mā ḫalā al-anbiyāʾ wa-l-mursalīn*) sauf ce qui est transmis par la communauté lorsqu'elle s'accorde sur un cas qui est validé, car le consensus est préservé de l'erreur[12]. »

9 Le commentateur se démarque ici de la doctrine de son maître qui semble relativiser le caractère exclusif de la *ʿiṣma* en l'admettant de fait pour toute personne croyante qui n'a pas commis de grand péché. Al-Ašʿarī aurait donc opté pour un sens pratique de la notion de *ʿiṣma*, en rupture avec l'idée d'un privilège divin accordé aux prophètes afin qu'ils guident mieux leurs communautés. Une idée largement répandue chez les muʿtazilites et les chiites dont certains de ses disciples tardifs se feront l'écho.

10 Plus loin, le problème d'une préservation du péché avant, de même que pendant la prophétie, est évoqué en ces termes :

> « [Al-Ašʿarī] dit que le péché et l'erreur étaient possibles chez eux avant la révélation, quant à l'après, nous n'avons pas trouvé de texte de lui attestant cela. C'est pourquoi il interprétait "Adam désobéit à son seigneur et s'égara", comme étant [valable] pour ce qui est antérieur à la prophétie. Car Dieu en a fait un prophète après l'avoir chassé du paradis[13]. »

11 Ibn Fūrak rapporte un dernier raisonnement attribué à son maître : si les théologiens admettent (*aǧāzū*) que les prophètes puissent commettre des péchés pendant la prophétie, ils envisagent par là-même qu'ils soient de grands pécheurs (*yafsiqū*), mais le *fisq*[14] des prophètes est minime et s'il se produit, leur attribut de grands pécheurs (*fāsiq*) se dissipe et s'annule (*zāla l-ism ʿan-hum*), de sorte qu'ils ne soient pas visés dans les versets incriminant les grands pécheurs[15]. Ce propos est éclairé par un autre passage de l'ouvrage où Ibn Fūrak affirme que :

> « Au sujet des péchés des prophètes, que le salut soit sur eux, on raconte qu'il [al-Ašʿarī] disait que les prophètes sont susceptibles de commettre des péchés mais qu'ils ne sont pas pour autant qualifiés de pécheurs (*lā yusammūna bi-hā wa-lā yuqāl la-hum ʿuṣāt).* Ceci n'est pas sa doctrine (*maḏhabu-hu*), mais celle de certains murǧiʾites. Lui disait qu'on qualifie quelqu'un de pécheur à cause de l'occurrence de son péché, mais si [cette personne] se repent, la qualification de pécheur s'annule à cause de l'annulation de la chose signifiée[16]. »

12 Malgré le caractère indirect de cette source, le *Muǧarrad* permet d'établir qu'al-Ašʿarī s'est exprimé au sujet de la *ʿiṣma* ; reste que la conception qu'il semble en avoir eu se situe bien loin de l'idée d'une préservation absolue du péché qui soit propre au prophétisme.

13 Cette tiédeur vis-à-vis d'une *ʿiṣma* étendue au domaine des mœurs se retrouve chez les disciples de la première génération. On apprendra par exemple du théologien juriste Abū Bakr al-Bāqillānī (m. 402/1013) que le fait de valider la possibilité de péchés commis par le Prophète Muḥammad, en dehors de ce qui se rapporte à la transmission du message coranique, ne remet pas en cause sa sincérité et ne dispense pas de lui obéir[17].

14 Par ailleurs, il est évident que la notion de *ʿiṣma* est étroitement liée à la dimension normative du prophète de l'islam, et c'est à travers la question de l'infaillibilité ou non de son effort de compréhension (*iǧtihād*) qu'elle s'est posée aux théologiens juristes ašʿarites. L'étude d'Éric Chaumont sur l'uṣūlite šāfiʿite et ašʿarite Abū Isḥāq al-Šīrāzī al-Fīrūzābādī (m. 476/1084), qui illustre parfaitement ce lien entre la valeur de l'*iǧtihād* de Muḥammad et le débat sur la *ʿiṣma*, nous informe qu'al-Šīrāzī n'avait pas admis une telle infaillibilité[18]. Et en poussant plus loin nos recherche sur l'opinion de cet auteur, notamment dans ses professions de foi, nous n'avons trouvé aucune allusion à toute autre dimension de la *ʿiṣma*[19].

Al-Ġazālī (m. 505/1111) et Faḫr al-Dīn al-Rāzī (m. 606/1209) : deux attitudes opposées

15 L'argument suprême des premiers théologiens ašʿarites dans leur distinction entre un vrai prophète et un imposteur porte sur les miracles accomplis par Dieu en guise d'authentification, le Coran, ou Parole de Dieu révélée à Muḥammad, étant considéré comme la preuve par excellence de sa véridicité.

16 Par ailleurs, le *kalām* muʿtazilite, où l'on retrouve l'origine de toutes les discussions développées par l'ašʿarisme, invoquait une autre catégorie de preuves pour justifier le prophétisme. Ces preuves sont liées à la personne même de Muḥammad, et plus précisément, à sa véridicité (*ṣidq*), à son infaillibilité dans la transmission du message divin et à l'impeccabilité de ses mœurs (*ʿiṣma*)[20].

17 Cependant, en vertu du principe fondamental de la négation du bien et du mal rationnels (*taḥsīn al-ʿaql wa-taqbīḥihi*) adopté par l'ašʿarisme, si les hommes sont à même de saisir seuls les connaissances théoriques concernant leur milieu naturel, ils ne sont pas capables, sans l'aide d'une révélation divine, de distinguer le bien du mal en matière d'obligations religieuses[21].

18 Si bien que l'évaluation du caractère moral du Prophète n'est possible qu'une fois que ce dernier a révélé la voie vertueuse à ses adeptes. Son impeccabilité, si toutefois elle était reconnue, ne pouvait donc pas constituer un argument pour prouver la véridicité d'un homme se disant prophète, puisqu'elle ne pouvait être saisie qu'*a posteriori*.

19 La raison humaine n'étant pas apte, indépendamment de l'éthique enseignée par la religion, à juger de la qualité morale d'une personne ou d'un acte, dans ce système, les miracles sont restés pendant un temps le seul critère valable pour distinguer un véritable prophète d'un imposteur.

20 Par la suite, au sein d'un *kalām* ašʿarite plus tardif, dans lequel des éléments de philosophie avicennienne avaient été introduits, nous observons une évolution de la démonstration du prophétisme qui comptera dorénavant cette autre catégorie de preuves que sont les vertus morales[22].

21 Nous abordons ici un aspect de ce que Louis Gardet avait contribué à identifier en distinguant « la voie des modernes », inaugurée par al-Ġazālī, de « la voie des anciens » au sein de la théologie ašʿarite[23]. Le critère le plus visible pour dater cette rupture semble avoir été l'introduction du syllogisme aristotélicien dans l'argumentation. Mais plus généralement, le phénomène qui a déterminé ce nouveau discours théologique est l'emprunt de doctrines à la *falsafa*. En dehors de ces apports extérieurs, il faut noter, comme c'est d'ailleurs le propre de tout progrès de la pensée humaine, que cette évolution fut portée par des courants internes à l'islam, et plus particulièrement au *kalām*. C'est ce qu'inspirent précisément des auteurs comme al-Ǧuwaynī (m. 478/1085), l'un des plus illustres théologiens de la voie des « anciens », qui peut être considéré comme un précurseur de cette modernité dont il est question ici, tant son œuvre a engendré d'idées innovantes qui ont influencé les générations suivantes.

22 Dans le domaine de la prophétologie, cette évolution est marquée par l'introduction de critères nouveaux dans la démonstration de la validité du prophétisme de Muḥammad, une démonstration dans laquelle l'invocation de la *ʿiṣma* jouera un rôle capital.

23 En effet, comme nous allons le voir à travers les exemples d'al-Ġazālī puis de Faḫr al-Dīn al-Rāzī, une connaissance préalable à ce que le prophète vient enseigner aux hommes sera dorénavant postulée, qui permet à l'être humain « d'apprécier » les qualités, notamment celle d'impeccabilité, d'un homme qui prétend être prophète.

24 Délaissant la classique démonstration par le miracle, fondée sur une perception sensible et prolongée par une transmission à chaînes multiples ininterrompues (*al-tawātur*), Abū Ḥāmid al-Ġazālī (m. 505/1111) a adopté une démonstration basée sur la saisie *a posteriori* des conséquences du prophétisme. À ce titre, ce penseur représente assurément une rupture dans la prophétologie sunnite[24]. Mais contrairement à ses successeurs, Il ignore dans son credo la notion de *ʿiṣma*, laquelle n'apparaît que dans sa critique du chiisme[25]. Et lorsqu'il en parle dans ses réfutations du dogme de l'imām infaillible des bāṭinites, ce n'est visiblement pas pour en faire l'éloge :

> « En ce qui concerne la *ʿiṣma*, elle n'est pas une caractéristique de la prophétie et l'affirmer ne prouve pas la prophétie. Certains groupes parmi nos condisciples ont soutenu que la *ʿiṣma* des prophètes concernant les petits péchés n'était pas démontrable. Ils ont pris pour exemple la parole de Dieu : « Adam désobéit à son seigneur et s'égara », ainsi qu'un ensemble d'histoires des prophètes (...)[26]. »

> « Le Prophète lui-même a dit : "Je juge sur les apparences ; c'est Dieu qui a la charge des secrets", ce qui signifie : "Je juge d'après l'opinion générale recueillie auprès des témoins et il se peut que ces derniers se trompent". Les prophètes eux-mêmes n'ont aucun moyen de se prémunir de l'erreur dans ce genre d'effort de compréhension, alors comment lui [l'imām bāṭinite] peut-il espérer le faire ?[27] »

25 Faḫr al-Dīn al-Rāzī n'empruntera pas la voie d'al-Ġazālī sur cette question. Certes, leurs prophétologies préférant une démonstration dite *propter quid*[28] les mènent tous deux à centrer leur intérêt sur les qualités de Muḥammad pour prouver la validité de son prophétisme, mais Ġazālī

n’avait manifestement pas senti la nécessité de compter la ʿisma parmi ces qualités. Il en sera autrement pour son successeur qui adoptera cette doctrine en lui conférant une importance jusque-là inégalée dans le *kalām* ašʿarite.

26 En effet, al-Rāzī a consacré un traité intitulé *ʿiṣmat l-anbiyāʾ*[29] à la défense de l’impeccabilité des prophètes. Ce livre, qui a retenu notre attention, nous apprend en premier lieu que les divergences d’opinion de la communauté musulmane sur la *ʿiṣma* portent sur quatre points[30] :

- 1 - Du point de vue de la croyance en Dieu (*al-iʿtiqād*), tous ces groupes, nous dit-il, ont affirmé l’impossibilité que les prophètes fassent preuve de mécréance (*kufr*), excepté les *fāḍiliyya* parmi les ḫārigˇites. Ces derniers auraient affirmé que les prophètes ont commis des péchés, alors même que tout péché, selon eux, relève de la mécréance.
- 2 - Sur la question de la transmission des religions (*tablīġ al-šarāʾiʿ*), il y a un accord unanime de la communauté sur l’impossibilité que les prophètes puissent commettre des altérations (*taġyīr*), pas même par inadvertance (*sahw*), sinon à remettre en cause la fiabilité des religions.
- 3 - Pour ce qui se rapporte aux décisions juridiques (*fatwā*), il est convenu ici aussi que les prophètes ne peuvent commettre une erreur. Mais un groupe aurait admis des erreurs par inadvertance.
- 4 - En ce qui concerne les mœurs (*afʿāli-him wa-aḥwāli-him*), Rāzī expose cinq points de vue :

a - Les littéralistes, qu’il appelle *al-ḥašwiyya*, affirment que les prophètes ont pu commettre de grands péchés intentionnellement (*taʿammudan*).
b - Al-Gˇubbāʾī (m. 303/915-916) enseignait l’impossibilité que les prophètes commettent intentionnellement un péché, aussi petit soit-il, mais qu’ils pouvaient commettre des erreurs d’interprétation (*ḫaṭāʾ fī l-taʾwīl*).
c - La majorité des muʿtazilites excluent les grands péchés mais ils conçoivent que les prophètes puissent commettre des fautes légères, excepté les actes répugnants.
d - Al-Naẓẓām (m. vers 230/845) soutenait l’impossibilité que les prophètes commettent de grands ou de petits péchés intentionnellement ou par erreur ; et la possibilité qu’ils fassent preuve d’oubli ou d’inadvertance, auquel cas ils sont réprimandés (*yuʿātabūn*) parce qu’ils se doivent d’exceller en matière de lucidité et de sincérité.
e - Les rāfiḍites affirment que les prophètes sont exempts de tout péché quel qu’il soit, et de tout oubli, inadvertance ou erreur de jugement et ce, de leur naissance à leur mort. Hormis cette école, écrit al-Rāzī, la communauté des musulmans considère que l’impeccabilité n’est vérifiée qu’après l’investiture des prophètes.

27 L’auteur fait enfin part de son opinion en affirmant qu’il est inadmissible que les prophètes commettent une faute, quelle qu’elle soit, si ce n’est pas inadvertance ou par oubli.

28 Pourtant, lorsqu’il entreprend d’expliquer les différents versets coraniques d’admonestation dont le sens apparent et les récits sur le contexte de la révélation (*asbāb al-nuzūl*) indiquent explicitement que le Prophète Muḥammad a commis une faute, Rāzī se voit souvent contraint d’invoquer une justification qui ne figure pas clairement dans l’énoncé de son opinion, à savoir : l’erreur de jugement ou d’estimation (*tark al-afḍal* ou *tark al-awlā*)[31].

29 Ainsi, par exemple, au sujet du verset « Il s’est renfrogné et détourné car à lui est venu l’aveugle[32] », notre auteur rapporte le récit de l’événement relatif à cette révélation en soulignant que le Prophète avait de quoi être gêné par l’intervention de cet « aveugle » alors qu’il conversait avec des notables de la tribu de Qurayš dans le but de les convertir. La réprimande divine qui s’en suivit porte donc, selon lui, sur une erreur d’estimation (*tark al-afḍal*) et en aucun cas sur un péché [33]. Les versets au sujet de la prise de rançon à la bataille de Badr (« Il n’est d’aucun prophète de faire des captifs (…)[34] ») sont justifiés de la même manière.

30 Un autre événement de la biographie du Prophète invoqué par les opposants à la *ʿiṣma* retient particulièrement l’attention d’al-Rāzī : il s’agit de la réticence de Muḥammad à révéler son attirance pour Zaynab, l’épouse de Zayd, son fils adoptif. Les versets qui y sont relatifs, notamment : « (…) Quand tu craignais le jugement public alors qu’Allah est plus digne que tu le craignisses[35] ! », ne sont pas particulièrement blâmants, mais les récits rapportant cette histoire restituent un malaise que l’auteur tente de dissiper.

31 Sa propre justification est qu’Allah voulait abroger l’interdit affectant ce type d’alliance, mais, craignant les invectives des hypocrites, le Prophète se rétracta, alors qu’il eût été plus judicieux de divulguer son intention et de supporter les on-dit. Il n’est donc pas question ici non plus d’une quelconque faute et si le Prophète est sermonné, c’est uniquement pour ne pas avoir opté pour la meilleure solution (*tark al-afḍal*).

32 Quant aux récits relatant que Muḥammad était secrètement amoureux de Zaynab, nous dit al-Rāzī, ils se fondent sur des informateurs uniques (*āḥād*), et il convient mieux de les rejeter afin de décharger le Prophète d’une telle chose. Mais il ajoute que si cela s’avérait juste, deux versions des faits sont rapportées : certains disent que dès lors que le Prophète avait vu et désiré Zaynab, elle était devenue proscrite pour Zayd.

33 L’auteur conteste fermement cette version, parce que si c’était vrai, en recommandant à Zayd de garder son épouse, d’une part, Muḥammad aurait encouragé un adultère et, de l’autre, en qualifiant Zaynab d’épouse de Zayd, il aurait proféré un mensonge. « Or, ces deux faits, dit-il, sont indignes des musulmans et *a fortiori* du meilleur des prophètes[36]. »

34 D’autres ne soutiennent pas que Zaynab fut interdite à son époux, mais ils relatent qu’il devint obligatoire pour ce dernier de la répudier et que cela représentait une épreuve dans laquelle l’époux devait se conformer à la volonté de Dieu et de Son Prophète. Mais pour notre auteur, cette version est également outrageante pour le Prophète en ce qu’elle implique que si ce dernier ne maîtrisait pas son regard, il eut été possible qu’il s’arrêtât sur une créature près de laquelle il se fut alors trouvé, et étant donné que l’attirance est chose involontaire (*laysa bi-ḫtiyāri-hi*), il devenait nécessaire de contraindre l’époux à répudier sa conjointe. Partant, le Prophète avait le choix entre s’exposer aux diatribes ou enfreindre la Révélation s’il n’imposait pas le divorce. Mais l’auteur de conclure qu’afin d’éviter ces deux grands périls, Muḥammad se surpassait en évitant les regards (*kāna yubāliġ fī-ḥifẓ al-naẓar*)[37].

35 L’épisode des versets sataniques est un autre événement édifiant de la vie du Prophète qui offre un argument de choix aux adversaires de la *ʿiṣma*. Bien plus que l’impeccabilité, c’est l’infaillibilité dans la transmission de la révélation qui est ici en jeu.

36 La révélation coranique ayant informé le Prophète que : « Avant toi, Nous n’avons envoyé nul apôtre et nul prophète, sans que le démon jetât l’impureté dans leur souhait (*tamannī*) lorsqu’ils le formulaient. Allah abrogera donc ce que le démon jette [d’impur en ton message] »[38], les négateurs de la *ʿiṣma* considèrent que le sens apparent de ce verset indique que Satan répand de quoi semer le doute sur la récitation des prophètes. Al-Rāzī s’oppose d’emblée à cette lecture parce qu’elle annule toute confiance en la validité de la révélation. Il rapporte le récit relatif à cette affaire en citant le passage qui fut supprimé après les versets 19-20 de la sourate 53 (*al-Nagˇm*) : « Ce sont les sublimes Déesses et leur intercession est certes souhaitée » et glose les justifications de ses prédécesseurs[39].

37 Le mot « *al-tamannī* » revêt deux sens, nous dit-il, le premier est le souhait qui émane du cœur et le second est la récitation. Certains exégètes ont opté pour la première signification que l’auteur juge faible en se fondant sur la suite de la sourate 22, indiquant que l’impureté répandue par Satan sert de tentation aux injustes. Or, si cette tentation était abrogée au stade de souhait, soit avant d’être récitée par le Prophète, elle ne pourrait être mise à contribution.

38 L’auteur en vient à dire qu’il s’agit donc de récitation et entame une discussion dans laquelle il s’oppose radicalement à l’idée que Muḥammad ait pu prononcer le verset proscrit, pour s’aligner sur ceux qui prétendent que Satan avait mêlé sa voix à celle du Prophète.

39 Les tenants d’une récitation par le Prophète prétendent pour certains que, contrairement à ce qui a été compris par les infidèles en présence, le ton de la phrase « et leur intercession est certes souhaitée » se voulait interro-négatif (*istifhām inkār*), l’intention étant de nier un quelconque pouvoir d’intercession chez les idoles en question, alors que d’autres invoquent un moment d’inadvertance (*sahw*) dans la récitation.

40 Rāzī exclut les deux thèses, la première parce que la phrase proscrite s’accorde tant au niveau du sens que du rythme avec le reste de la sourate et induit les auditeurs à croire qu’elle est laudative, ce qui revient au même ; la seconde parce qu’il est peu probable que soit produit un tel accord de sens et de rythme dans un moment d’inadvertance, sans compter qu’admettre une telle absence dans la récitation du Coran remet en cause la fiabilité de la révélation. Cet argument est réutilisé par notre auteur contre ceux qui prétendent que Satan a contraint le Prophète à formuler la phrase interdite[40].

41 Al-Rāzī admet néanmoins la possibilité de trois autres explications. La première affirme que c’est Satan qui a récité le verset en question. Ce serait donc sa voix et non celle du Prophète qui aurait été entendue par l’assistance ; et al-Rāzī d’ajouter que ce n’est pas impossible, d’autant que cela disculpe complètement le Prophète. Quant à objecter que cela peut remettre en cause la fiabilité de la révélation, il répond qu’en vertu de Sa sagesse (*ḥikma*), Dieu aurait nécessairement déjoué toute autres tromperie sataniques afin que l’intégrité de la révélation fût préservée[41]. La seconde explication prétend que ce sont les qurayšites présents à ce moment-là qui ont ajouté la phrase laudative concernant leurs idoles. Sachant que le Prophète avait cité leurs noms dans l’intention de les insulter, ces derniers se seraient empressés de rajouter cette phrase dans le but de le confondre. L’ultime thèse agréée par notre auteur énonce que le mot « *al-Ġarānīq* » (les grues) renvoyait en réalité à des anges ; seulement lorsque les associationnistes ont imaginé qu’il s’agissait de leurs déesses, Allah a abrogé ce passage[42].

42 De par ses justifications visiblement plus dialectiques que scripturaires, al-Rāzī établit une *ʿiṣma* dont la conception est très proche de celles des muʿtazilites[43]. Hormis des erreurs d’estimation ou d’inadvertance immédiatement corrigées par le Prophète lui-même, il rejette l’idée qu’aucune autre forme de faute puisse lui être attribuée durant sa mission. C’est précisément cette conception de l’impeccabilité des prophètes qui sera défendue plus tard par les théologiens ašʿarites à l’instar d’al-Īgˇī (m. 756/1355)[44].

La notion de ʿ*iṣma* chez Ibn Taymiyya

43 Quelques décennies plus tard, au détour d'un essai de définition du terme *nabī*, (messager ou informateur), le théologien juriste Ibn Taymiyya (m. 728/1328) note que la caractéristique de cette sorte de messager que sont les prophètes est d'être véridiques dans la transmission du message divin :

> « Le messager (*nabī*) est celui qui transmet ce que Dieu lui a révélé sans y inclure aucun mensonge ou contradiction intentionnelle (*ʿamdan*) ou involontaire (*ḫata'*). Voilà ce que signifie le terme infaillibles (*maʿṣūmūn*) en ce qu'ils transmettent de Dieu[45]. »

44 Sans doute conscient des multiples portées attribuées à la notion de *ʿiṣma*, il ajoute aussitôt que le Coran parle plus explicitement de véridicité (*sidq*) lorsqu'il s'agit de qualifier le Prophète. Et c'est, selon lui, précisément cette véridicité qui est l'objet des signes (*al-āyāt*) et des démonstrations (*al-barāhīn*) contenues dans le Coran :

> « Quant au terme *ʿiṣma*, il est énoncé dans le Coran à : « Et Dieu te protégera des gens » (*wa-allāh yaʿṣimu-ka min al-nās*), c'est-à-dire de leur malveillance. Le sens de ce mot [*maʿṣūm*] dans le Coran est : « celui que Dieu protège du mensonge volontaire ou involontaire ». Et l'utilisation de termes coraniques pour définir les vérités du dogme est préférable à l'utilisation d'autres termes. (…) Aussi le Prophète est-il [dit] *maʿṣūm* selon la langue du Coran. C'est-à-dire que Dieu le protège des démons (*al-šayāṭīn*), ceux des humains et des djinns. Et qu'Il les défend d'altérer le message qu'il transmet ou bien d'empêcher sa transmission de sorte que le Prophète ne dissimule jamais et ne mente jamais[46]. »

45 Sans s'inscrire totalement en faux contre le pragmatisme des disciples d'Ibn Ḥanbal, qui, rappelons-le, rejettent la *ʿiṣma* en s'appuyant sur des preuves scripturaires, Ibn Taymiyya limite la portée de la *ʿiṣma* à l'infaillibilité du Prophète dans la transmission du message coranique.

46 Notons que parmi les adversaires de choix de ce polémiste figurent les rāfiḍites qui prônent l'impeccabilité de leurs imāms, et les chrétiens auxquels il reproche leurs excès dans l'exaltation de la personne de Jésus. Autant d'éléments qui sont déterminants dans la formulation de son opinion.Pour illustrer ce propos, nous analysons une dissertation qui figure dans son *Minhāǧ al-sunna*[47] et dont le ton est particulièrement polémique, puisqu'il s'agit de réfuter la *ʿiṣma* telle que conçue par les rāfiḍites.

47 En s'appuyant sur le traité d'hérésiographie d'al-Ašʿarī (*Maqālāt al-islāmiyyīn*), Ibn Taymiyya commence par objecter que l'opinion des rāfiḍites sur la *ʿiṣma* n'est pas homogène puisque certains d'entre eux, tels Hišām b. al-Ḥakam (m. 179/795), vont jusqu'à considérer que les prophètes sont susceptibles de commettre des péchés qu'une révélation vient corriger, à l'inverse des imāms qui sont absolument impeccables puisqu'ils ne bénéficient pas de révélations. Il énonce ensuite ce qui semble être l'unique sens qu'il attribue à cette notion, à savoir l'infaillibilité dans la transmission du message divin :

> « Deuxièmement, il est donné que les musulmans sont d'accord sur l'infaillibilité [des prophètes] en ce qu'ils transmettent de Dieu, [car] cela garantit l'objectif de la mission [prophétique][48]. »

48 Suit un passage pivot qui ne manque pas d'ironie, à partir duquel l'auteur aborde la critique des tenants d'une impeccabilité du Prophète semble-t-il abusive à son goût. Dénonçant les conséquences d'une telle *ʿiṣma* qui signifie être à l'abri de toute erreur, il tente de démontrer que cette conception de ses adversaire chiites porte préjudice aux prophètes :

> « Aussi, il faudrait [donc] que le Prophète n'ait pas à se repentir pour gagner l'amour de Dieu et sa joie, en vue d'élever son rang et qu'en [conséquence de] ce repentir désiré par Dieu, il devienne meilleur qu'avant.
> Outre les contradictions [que présente] cette opinion avec le Livre et la *sunna*, il s'agit d'une atteinte à la dignité des prophètes et d'un reniement de leur rang, excluant la charité de Dieu envers eux, de même que sa miséricorde et son pardon. Celui qui va croire que toute personne n'ayant jamais péché ni même été infidèle est meilleure que quiconque a cru après avoir été impie ou bien s'est repenti après avoir péché va à l'encontre de ce qui est clairement enseigné par l'islam. Il est évident que les compagnons qui ont cru le Prophète après avoir été incrédules et qui se sont repentis de leurs péchés, Dieu les ayant guidés après leur errance, sont plus vertueux que leurs enfants qui sont nés dans l'islam. On ne peut confondre les enfants des *anṣār*[49] avec les *anṣār* et les enfants des *muhāǧirūn*[50] avec les *muhāǧirūn* que si l'on est ignorant. Mais où [se situe donc] l'homme qui se transporte du péché vers la vertu par la réflexion (*naẓar*), la démonstration (*istidlāl*), la patience (*ṣabr*) et son effort de compréhension (*igǧtihād*), [ajoutant à cela] l'abandon de ses habitudes et le reniement de ses amis, etc. par rapport à celui qui n'a rien connu de tel ?[51] »

49 Aussi, contre l'argument répandu parmi des théologiens de toutes tendances, et qu'il attribue ici à al-Ḥillī (m. 725/1325), selon lequel un péché commis par un prophète induirait une répugnance (*yūǧib al-tanfīr*) et entamerait son intégrité, Ibn Taymiyya est formel : une telle intégrité n'est absolument pas altérée par des péchés expiés. Bien plus, soustraire cette catégorie d'êtres que sont les prophètes au besoin de miséricorde divine procède de l'orgueil. Et comme il se doit pour un partisan de la supériorité des preuves scripturaires, l'auteur ne prive pas son argumentation de traditions où le Prophète lui-même se décrit comme n'étant pas à l'abri de l'erreur, traditions parmi lesquelles on retrouve l'expression du spectre de la divinisation de Jésus qui est manifestement l'une des causes principales de la défiance d'Ibn Taymiyya envers cette doctrine :

> « Il est attesté dans le *Ṣaḥīḥ* que le Prophète a annoncé : "Personne d'entre vous n'entrera au paradis par son action ; on lui répondit : pas même toi, ô envoyé de Dieu ? Pas même moi, sauf si Dieu étend sa miséricorde et sa faveur sur moi." C'était l'un de ses sermons les plus fameux. Aussi, que Dieu le bénisse et le salue, dit-il : "Ne m'exaltez pas comme les chrétiens ont exalté Jésus, le fils de Marie ; au demeurant, je suis un homme, alors dites que je suis le sujet de Dieu et son envoyé." Tous ceux qui l'ont entendu l'ont loué pour ces paroles. Les deux *Ṣaḥīḥ* relatent qu'il récitait aussi : "Mon Dieu, pardonne-moi mon erreur, mon ignorance, mes excès et ce que Toi seul sais de moi. Mon Dieu, pardonne-moi la facétie, l'imprévisibilité, l'erreur et son intention, et toutes ces choses en moi. Mon Dieu, pardonne-moi mes premières et mes dernières [erreurs], celles que j'ai dissimulées et celles que j'ai divulguées ainsi que ce que Toi seul sais de moi. Tu es celui qui anticipe (*al-muqaddim*) et celui qui ajourne (*al-mu'aḫḫir*), tu es l'omnipotent[52]. »

50 L'ultime argument développé par notre auteur ne manque pas d'originalité et porte sur l'édification de l'unicité divine (*al-tawḥīd*)[53]. Pour Ibn Taymiyya, une *ʿiṣma* qui impliquerait l'absence du besoin de miséricorde divine dépasserait les limites de Dieu, ou plus exactement, celles de la seigneurialité (*al-rubūbiyya*). En effet, l'atteinte à l'unicité de Dieu est l'objet d'une doctrine remarquablement sophistiquée chez cet auteur. Pour lui, personne n'échappe à ce travers, fût-ce sous des formes quasi imperceptibles. Il n'est donc pas surprenant que, de son point de vue, la *ʿiṣma* des prophètes prêchée par les chiites engendre l'associationnisme (*al-širk*)[54] :

> « L'absence de besoin est une caractéristique de la seigneurialité (*al-rubūbiyya*). Quant à l'être humain, son accomplissement (*kamāl*) réside dans son besoin de Dieu, dans la dévotion, la pauvreté et l'indigence. Plus sa dévotion s'accomplit, plus il s'améliore. Et l'occurrence de ce qui l'astreint au repentir (*ṣudūr mā yuḥwigǔ-hu ilā al-tawba*) et au pardon contribue à augmenter sa dévotion, son dénuement et son humilité[55]. »

51 Ibn Taymiyya affronte ses adversaires au sujet de la *ʿiṣma* dans un autre passage du *Minhāǧ*[56]. Il s'agit cette fois-ci de démentir, dans une dissertation plus courte, une allégation portée par les rāfiḍites contre les sunnites qui, selon leurs détracteurs, considéreraient que les prophètes ne sont pas impeccables (*ġayr maʿṣūmīn*). L'auteur reformule la position consensuelle des sunnites sur l'infaillibilité du Prophète dans la transmission de la révélation et ajoute qu'aucune erreur ne saurait persister dans ce domaine. La controverse des versets sataniques est évoquée à ce propos et Ibn Taymiyya ne nie pas l'éventualité d'une inspiration satanique qui aurait toujours été rectifiée par Dieu. Aussi la possibilité de commettre des péchés n'est-elle pas rejetée, mais les prophètes ne persisteraient pas en tout ce qui remet en cause leur statut de messager. L'éloge du repentir réapparaît brièvement, puis ce sont les thèmes de l'omission et de l'inadvertance qui sont développés. L'auteur reconnaît non seulement que les prophètes ont pu faire preuve d'inadvertance mais que ce faisant, ces derniers fondaient la norme. Une phrase de Muḥammad rapportée dans le *Muwaṭṭa'* de l'imām Mālik est donnée en exemple : « [Il arrive] que j'omette et j'omets afin [d'établir] la tradition (*sunna*) ». Ibn Taymiyya développe enfin le sujet de l'excès (*al-ġuluw*) des rāfiḍites dans la glorification des prophètes et des imāms, un excès qui, selon lui, les a menés, comme ce fut le cas des chrétiens, à l'associationnisme[57].

Conclusion

52 Dans la continuité de leur maître al-Ašʿarī, dont la volonté était de concilier la tendance des *ahl al-ḥadīṯ* (les partisans des traditions prophétiques) avec la dogmatique spéculative, les premiers ašʿarites avaient adopté la *ʿiṣma* des prophètes en se gardant d'une conception qui remettait en cause le sens littéral des versets d'admonestation. L'édification du miracle coranique (*iʿǧāz al-qur'ān*) semble avoir été leur seule ambition lorsqu'ils proclamaient l'infaillibilité du prophète dans la transmission de la révélation.

53 Quelques siècles plus tard, Ibn Taymiyya fit montre du même discernement vis-à-vis de cette doctrine. Certes, comme nous l'avons vu, son discours sur la question ne manque pas d'être original, mais au final, son opinion rejoint ce qui était enseigné jadis par les *anciens* de l'ašʿarisme. Il y a évidemment une part de réaction au christianisme et à la prophétologie chiite dans son discours, mais à l'inverse des ašʿarites tardifs, il se démarque clairement du rationalisme chiite et muʿtazilite dans le traitement de cette question[58].

54 En somme, nous retiendrons que le parcours de la doctrine de l'impeccabilité des prophètes au sein du sunnisme est marqué par un paradoxe. C'est une idée qui ne peut être vérifiée par un raisonnement démonstratif ou validée par les informations recueillies par voie de transmissions multiples et ininterrompues (*tawātur*). Il s'agit tout au plus d'un postulat associé à celui d'un Dieu nécessairement bienveillant pour l'humanité, adopté par les courants les plus favorables à la primauté de la raison dans l'interprétation de la révélation de Muḥammad, ceux que les historiens de la pensée appellent « les rationalistes »[59] ; alors même que les littéralistes qui rejetaient cette primauté de la raison, se référant au sens obvie des sources scripturaires que sont le Coran et la tradition prophétique, s'étaient érigés contre cette doctrine. Et il fallut attendre la synthèse d'un Ibn Taymiyya pour voir ce rejet justifié par des arguments dialectiques.

Bibliography

Sources

ʿAbd Al-Gˇabbār, al-Qāḍī, *Al-Muġnī fī abwāb al-tawḥīd wa-l-ʿadl*, vol. 15, « Al-Tanabbu'āt wa-l-muʿgˇizāt », éd. M.M. Qāsim [et *al.*], Le Caire, Al-dār al-miṣriyya li-l-ta 'līf wa-l-tarǧama,1961-65.

Ašʿarī (Al-), Abū al-Ḥasan, *Maqālāt al-islāmiyyīn wa-ḫtilāf al-muṣallīn*, 2 vol., Le Caire, Maktabat al-nahḍa al-miṣriyya, 1950.

Ašʿarī (Al-), Abū al-Ḥasan, *al-Ibāna ʿan uṣūl al-diyāna*, Le Caire, al-Ǧamal, 1928.

Ašʿarī (Al-), Abū al-Ḥasan, *Kitāb al-lumaʿ fī al-radd ʿalā ahl al-zayġ wa l-bidaʿ*, Beyrouth, Imprimerie Catholique, 1953.

Ašʿarī (Al-), Abū al-Ḥasan, *Mugˇarrad Maqālāt al-Ašʿarī*, éd. D. Gimaret, Beyrouth, Dār al-Mašriq, 1987.

Baġdādī (Al-), Abu Manṣūr, *Uṣūl al-dīn,* Istanbul, Madrasat al-ilāhiyāt bi-dār al-funūn al-turkiyya,1928.

Baqillānī (Al-), Abū Bakr, *al-Taqrīb wa-l-iršād*, vol. I, Beyrouth, al-Risāla, 1957.

Coran, trad. Régis Blachère, Paris, Besson-Chantemerle, 1998.

Ġazālī (Al-), Abū Ḥāmid, *al-Munqiḏ min al-ḍalāl*, trad. F. Jabre, Beyrouth, Librairie orientale,1969.

Ġazālī (Al-), Abū Ḥāmid, *Iḥyā' ʿulūm al-dīn*, vol. 2, Le Caire, ʿĪsā al-Babī al-Ḥalabī wa-awladuhu, 1933.

Ġazālī (Al-), Abū Ḥāmid, *al-Mustaẓhirī* (*Streitschrift des Ghazâlî gegen die Batiniyya-Sekte*), éd. I. Goldziher, Leiden, Brill, 1956.

Gˇuwaynī (Al-), Abū l-Maʿālī, *al-Iršād ilā qawāṭiʿ al-adilla fī uṣūl al-iʿtiqād*, Le Caire, Maktabat al-Ḫānǧī, 1950.

Ibn Baṭṭa, *al-Šarḥ wa al-ibāna ʿalā uṣūl al-sunna wa-l-diyāna*, trad. H. Laoust, Damas, Institut français de Damas, 1958.

Ibn Fūrak, Abū Bakr, *Mugˇarrad maqālāt al-Ašʿarī*, éd. D. Gimaret, Beyrouth, Dār al-Mašriq, 1987.

Ibn Ḥazm, Abū Muḥammad Alī, *Kitāb al-Fiṣal fī l-milal wa-l-ahwā' wa-l-niḥal*, Bagdad, Maktabat al-Muṯannā, 1970.

Ibn Hišām, *Sīrat al-nabī*, Le Caire, Dār al-taḥrīr li-l-ṭabʿ wa-l-našr, 1989.

Ibn Manẓūr, *Lisān al-arab*, vol. 10, Beyrouth, Dār Ṣādir, 2000.

Ibn Taymiyya, Taqī al-Dīn Aḥmad, *Minhāgˇ al-sunna al-nabawiyya fī naqḍ kalām al-šīʿa wa-l-qadariyya*, Le Caire, Bulaq, 1903.

Ibn Taymiyya, Taqī al-Dīn Aḥmad, *al-Nubuwwāt*, Beyrouth, Dār al-qalam, 1985.

Īgˇī (Al-), ʿAḍud al-Dīn, *al-Mawāqif fī ʿilm al-kalām*, Beyrouth, Dār al-Gˇīl, 1997.

Rāzī (Al-), Faḫr al-Dīn, *al-Maḥṣūl fī ʿilm al-uṣūl*, vol. 1, Beyrouth, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, 1988.

Rāzī (Al-), Faḫr al-Dīn, *Kitāb al-arbaʿīn fī uṣūl al-dīn*, Haidarabad, Dā'ira-t al-maʿārif al-uṯmāniyya, 1934.

Rāzī (Al-), Faḫr al-Dīn, *ʿIṣmat al-anbiyā'*, Beyrouth, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, 1988.

Rāzī (Al-), Faḫr al-Dīn, *al-Tafsīr al-kabīr*, 16 vol., Beyrouth, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, 2000.

Šīrāzī (Al-), Abū Isḥāq, *ʿAqīdat al-salaf*, éd. Marie Bernand, Le Caire, IFAO, 1987.

Šīrāzī (Al-), Abū Isḥāq, *al-Išāra ilā maḏhab ahl al-ḥaqq,* éd. Marie Bernand, Le Caire, IFAO, 1987.

Wensinck, Arent Jan, *Concordance et indices de la tradition musulmane*, Leyde, Brill, 1938.

Études

Abrahamov, Benyamin, 1993 : « Ibn Taymiyyah and the doctrine of ʿiṣmah », *The Bulletin of the Henry Martyn Institute of Islamic Studies* 12/3-4, p. 24-25.

Abrahamov, Benyamin, 2000 : "Religion versus philosophy : The case of Faḫr al-Dīn al-Rāzī's proofs of prophecy", *Oriente Moderno* 19, p. 415-425.

Chaumont, Éric, 1992 : « La problématique classique de l'*Igˇtihād* et la question de l'*Igˇtihād* du prophète : *Igˇtihād , waḥy* et *ʿiṣma* », *Studia Islamica* 75, p. 105-139.

Gardet, Louis et Anawati, M. M., 1948 : *Introduction à la théologie musulmane*, Paris, Vrin, 1948.

Gardet, Louis, 1967 : *Dieu et la destinée de l'homme*, Paris, Vrin.

Gimaret, Daniel, 1990 : *La doctrine d'al-Ašʿarī*, Paris, Cerf.

Griffel, Franck, 2004 : "Al-Ġazālī's Concept of Prophecy : The Introduction of Avicennan Psychology into Ašʿarite Theology", *Arabic Sciences and Philosophy* 14, p. 101-144.

Laoust, Henri, 1939 : *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taqī-d-dīn Aḥmad b. Taymiyya, canoniste ḥanbalite né à Ḥarrān en 661/1262, mort à Damas en 728/1328,* Le Caire, IFAO.

Laoust, Henri, 1979 : *Les Schismes dans l'Islam*, Alger, SNED.

Madelung,Wilferd, 1971 : « *ʿiṣma* », *Encyclopédie de l'Islam* (2e éd.), Leiden, Brill, vol. IV, p. 190-92.

Michot, Yahya, 2002 : « Entre la divinité et la seigneurialité, le polymorphisme de l'associationnisme (*širk*) », *Textes spirituels d'Ibn Taymiyya*, <http://www.muslimphilosophy.com/it/works/ITA%20Texspi%2004.pdf>.

Sfar, Mondher, 1998 : *Le Coran, la Bible et l'Orient ancien*, Paris, Sfar.

Van Ess, Josef, 1982 : « L'autorité de la tradition prophétique dans la théologie muʿtazilite », Makdisi, Georges, Sourdel, Dominique et Sourdel-Thomine, Jeanine (éd.), *La notion d'autorité au Moyen Âge, Islam, Byzance, Occident*, Paris, PUF, p. 211-226.

Wensinck, Arent Jan, 1965 : *The Muslim Creed*, Londres, Frank Cass & Co. Ltd (2e éd.).

Notes

1 Le mot *ʿiṣma* est une déclinaison de la racine *ʿ-ṣ-m. Al-ʿiṣma* : *al-manʿ* (interdiction) ; *ʿaṣamahu* : *waqāhu* (protection) ; *al-ḥifẓ* (la préservation) ; *al-iʿtiṣām bi-šay'* : *al-imtisāk bi-šay'* (l'idée de s'attacher ou de s'en tenir à quelque chose). Voir Ibn Manẓur, *Lisān al-ʿarab*, vol. 10, p. 175-178.

2 Notamment chez Ibn Saʿd, Ibn Hišām et al-Ṭabarī. Le *ḥadīṯ* de Muḥammad purifié par des anges alors qu'il était enfant illustre ce phénomène : « On m'envoya deux hommes vêtus de blanc avec une écuelle en or pleine de neige ; ils m'ouvrirent la poitrine, me fendirent le cœur afin d'en extraire une adhérence noire, ils me lavèrent ensuite le cœur et la poitrine avec de la neige » (Ibn Hišām, *Sīrat al-nabī*, p. 176).

3 Le *Coran* mentionne toutefois des dérivés de la même racine, notamment : « *wa-ʿtaṣimū bi-ḥabli l-Lâhi gˇamīʿan* » (mettez-vous hors de péril en vous rattachant à la protection de Dieu, *Coran* 3, 103) et « *wa-Allāh yaʿṣimuka min al-nās* » (Et Dieu te mettra hors d'atteinte des hommes, *Coran* 5, 67). Seul un *ḥadīṯ* cité dans le recueil d'Ibn Ḥanbal évoque la *ʿiṣma* dans un sens qui se rapproche de l'idée d'impeccabilité : « Si vous adoptez mon exemple, car je suis votre Prophète, je n'en serai digne si je n'étais préservé (*maʿṣūm*) de Satan ». Voir Wensinck 1965, vol. 4, p. 249-250.

4 Pour des éclaircissements sur ce point, il faut se reporter aux études du courant « comparatiste » entre le monothéisme biblique et les religions de l'Orient ancien qui font ressortir les origines de nombreuses croyances comme celle qui nous occupe ici. Voir Sfar 1998, p. 157-197.

5 Wensinck 1965, p. 217-218.

6 Al-Baġdādī, *Uṣūl,* p. 167.

7 Ibn Baṭṭa, *al-Šarḥ*, p. 120.

8 Nous évoquons plus bas les principaux passages du *Coran* invoqués contre la *ʿiṣma*.

9 En effet, sa célèbre profession de foi, *al-Ibāna*, ne mentionne pas la *ʿiṣma*. Son traité d'hérésiologie *Maqālat* expose, avec une neutralité remarquable, les opinions des murgˇiʿites, des rāfiḍites et des muʿtazilites sur la question, sans mention aucune de l'opinion des siens (voir Al-Ašʿarī, *Maqālāt*, p. 48-49, p. 151, p. 226-227). Et le *Kitāb al-lumaʿ* n'apporte rien de plus. Ce mutisme a d'ailleurs laissé libre cours à des interprétations divergentes dans les études d'islamologie. Dans l'article « *ʿiṣma* » de *l'Encyclopédie de l'Islam*, Madelung (1971, p. 191) écrivait : « L'opinion attribuée plus tard à al-Ašʿarī, selon laquelle les prophètes sont exempts de l'erreur et du péché après mais non avant leur mission, n'est probablement pas authentique, elle reflète cependant la doctrine postérieure généralement professée par les ašʿarites qui limitaient l'exemption à la période postérieure à la mission et admettaient, pour la période antérieure, les fautes graves et légères, mais non l'incroyance ». Et dans son ouvrage sur la doctrine d'al-Ašʿarī, D. Gimaret (1990, p. 459) s'opposant à l'avis de W. Madelung déclarait : « Je ne vois pas ce qui permet à Madelung d'affirmer que l'attribution à al-Ašʿarī d'une telle thèse "*n'est probablement pas authentique*". Les indications de Pazdāwī à ce sujet sont en tout cas entièrement confirmées par le *Mugˇarrad*. Et qu'Ašʿarī ait pensé ainsi n'a, en soi, rien de surprenant ».

10 Al-Ašʿarī connaissait certainement l'opinion de son maître Abū-ʿAlī al-Ǧubba'ī (m. 303/915-916) sur la *ʿiṣma*, une opinion rapportée plus tard par les théologiens ašʿarites en ces termes : « Il est inadmissible que les prophètes commettent intentionnellement un péché, petit ou grand soit-il, mais il est possible qu'ils commettent de petites erreurs dans leurs efforts d'interprétation ». Voir Al-Baġdādī, *Uṣūl*, p. 168 ; Al-Rāzī, *al-Maḥṣūl*, vol I, p. 501 ; Al-Īǧī, *al-Mawāqif*, p. 265.

11 Al-Ašʿarī, *Muǧarrad*, p. 109.

12 Al-Ašʿarī, *Muǧarrad*, p. 126.

13 Al-Ašʿarī, *Muǧarrad*, p. 176.

14 Ce substantif désigne le statut juridique de « grand pécheur ».

15 Al-Ašʿarī, *Muǧarrad*, p. 158.

16 Al-Ašʿarī, *Muǧarrad*, p. 336.

17 Al-Bāqillānī, *al-Taqrīb*, vol. 1, p. 438. Notons que cet auteur est souvent évoqué par les théologiens postérieurs comme un archétype de négation de l'impeccabilité des prophètes. À commencer par Ibn Ḥazm (m. 456/1064) qui se montre particulièrement critique à son endroit, comme l'indique cet extrait de son traité doxographique : « Quant à ce Bāqillānī, nous savons d'après l'ouvrage de son compagnon Abū Ǧaʿfar al-Sumnānī, le cadi de Mossoul, qu'il prétendait que tout péché, qu'il soit infime ou énorme, est possible [de la part] des prophètes, sauf le mensonge dans la révélation. Il a admis qu'ils commettent de grands péchés en ajoutant que si le Prophète interdit quelque chose et qu'ensuite il se le permet, cela ne signifie pas qu'il y a eu abrogation, car il se peut qu'il le fasse en désobéissant à Dieu, et ce n'est pas à ses compagnons de le réprimander. Il a admis aussi qu'il puisse y avoir, dans la communauté de Muḥammad, meilleur [homme] que lui, depuis son investiture jusqu'à sa mort », (voir Ibn Ḥazm, *al-Fiṣal*, vol. 4, p. 2).

18 D'après É. Chaumont (1992, p. 130), « Šīrāzī emprunte à l'inverse de certains de ses condisciples, la voie la plus difficile : d'une part il tient que le Prophète était *muǧtahid* exactement comme tout homme qualifié peut l'être, et d'autre part, il refuse, de manière cohérente, d'admettre l'idée que le Prophète soit infaillible. Si Šīrāzī ne reconnaît pas cette qualité au prophète, la thèse qu'il défend s'énonce pourtant ainsi : "il est possible que le Prophète (Dieu le bénisse et le salue !) soit dans l'erreur en son *iǧtihād*. Néanmoins, il ne persévérait pas dans [l'erreur] mais s'en trouvait averti". »

19 Notamment en ce qui concerne ses deux ouvrages *ʿAqīdat al-salaf* et *al-Išāra ilā maḏhab ahl al-ḥaqq*. Certes la doctrine n'est pas niée explicitement, mais elle est éludée.

20 Voir Griffel 2004, p. 101-102.

21 Al-Ǧuwaynī, *al-Iršād*, p. 258.

22 L'introduction d'éléments avicenniens dans la théologie ašʿarite entre le début du xiie siècle et le début du xiiie est attestée entre autres par l'étude de F. Griffel qui souligne l'étendue de cette influence sur la prophétologie (Griffel 2004, p. 103-114). Auparavant, B. Abrahamov avait fourni une illustration de ce mouvement à travers l'exemple de Faḫr al-Dīn al-Rāzī (Abrahamov 1993, p. 415-425).

23 Cette distinction fait écho à ce qu'Ibn Ḫaldūn avait identifié comme étant un tournant décisif dans les sciences du *kalām* (voir Gardet et Anawati 1948, p. 72-76).

24 Pour approfondir la distinction entre la preuve par le miracle, dite *burhān al-inna* (*quia* en latin) et la preuve par l'effet du prophétisme *burhān al-limā* (*propter quid*), voir Griffel 2004, p. 109, n. 28.

25 Nous avons en effet consulté deux œuvres fondamentales d'al-Ġazālī : *Iḥyā' ʿulūm al-dīn*, ainsi que son unique ouvrage de *kalām* à strictement parler, *Al-Iqtiṣād fī-l-iʿtiqād*, et aucun des deux ne mentionne la *ʿiṣma*.

26 Al-Ġazālī, *al-Mustaẓhirī*, p. 43.

27 Al-Ġazālī, *al-Munqiḏ*, p. 90.

28 Voir *supra*, n. 24.

29 Dont l'essentiel est repris dans le *Kitāb al-arbaʿīn* (p. 329-368) et, plus succinctement, dans *al-Maḥṣūl* (p. 501-502), du même auteur. Dans son ouvrage doxographique *al-Fiṣal,* Ibn Ḥazm traite de la *ʿiṣma* sous une forme qui dépasse le simple exposé hérésiologique des premiers ašʿarites et s'impose comme un modèle chez Faḫr al-Dīn al-Rāzī et plus tard al-Īǧī (m. 756/1355). La méthode consiste à donner une réfutation des fautes imputées par les adversaires présumés de la *ʿiṣma* à chaque prophète, suivant l'ordre chronologique de leur apparition. Ces accusations sont basées exclusivement sur des versets coraniques d'admonestation. Les plaidoyers pour disculper les prophètes sont de longueur variable et l'argumentation fait appel, selon les cas et les auteurs, à l'exégèse coranique, aux circonstances de la révélation (*asbāb al-nuzūl*), à l'examen de la validité des *ḥadīṯ* en relation avec celles-ci et à la philologie.

30 Voir Al-Rāzī, *ʿIṣma*, p. 26-27.

31 Quant aux versets à portée générale qui ne concernent pas un événement particulier tels que *Coran* 48, 2 : « Afin que Dieu te pardonne tes premiers et tes derniers péchés (…) », de même que *Coran* 9, 117 ; 40, 55 ; 93, 7 et 94, 2, ils sont justifiés par des arguments rhétoriques et des versets contradictoires. Pour information, les autres versets invoqués par les négateurs de la *ʿiṣma* sont : *Coran* 5, 67 ; 6, 52 ; 9, 43 ; 10, 94 ; 17, 73-4 ; 33, 1 ; 39, 65 et 87, 6.

32 *Coran* 80, 1-2.

33 Voir Al-Rāzī, *ʿIṣma*, p. 137. Pour sa part, Ibn Ḥazm disculpe complètement le Prophète en affirmant que ce dernier a agi en croyant bien faire, parce que la conversion d'un homme influent qui risquait de lui échapper était prioritaire. Voir *al-Fiṣal*, t. 4, p. 22.

34 *Coran* 8, 67-68. Voir Al-Rāzī, *ʿIṣma*, p. 132.

35 *Coran* 33, 37. Voir Al-Rāzī, *ʿIṣma*, p. 129.

36 Al-Rāzī, *ʿIṣma*, p. 131.

37 Al-Rāzī, *ʿIṣma*, p. 132.

38 *Coran* 22, 51-52; Al-Rāzī, *ʿIṣma*, p. 121-122.

39 *Ibid.* Pour connaître l'opinion d'al-Rāzī sur cette affaire il convient de se reporter à son exégèse coranique *al-Tafsīr al-kabīr* dans lequel il n'accorde aucun crédit aux récits rapportant cet épisode et nie par là-même la relation de cause à effet entre le verset proscrit et *Coran* 22, 51-52 (voir Al-Rāzī, *al-Tafsīr*, vol. 23, p. 44).

40 Voir Al-Rāzī, *ʿIṣma*, p. 126.

41 Notons que l'argument de la sagesse divine protectrice aurait pu être brandi pour justifier les cas où Muḥammad aurait récité ce verset, que ce soit par inadvertance ou par influence satanique. Mais al-Rāzī semble bien déterminé à évacuer l'idée d'une possible altération de la révélation par le Prophète, fut-elle corrigée immédiatement par Dieu.

42 Al-Rāzī, *ʿIṣma*, p. 127.

43 La source muʿtazilite la plus exhaustive sur cette question est sans nul doute le *Muġnī* du cadi ʿAbd al-Ǧabbār (m. 415/1025). La discussion sur le critère de répugnance (*tanfīr*) discriminant les petites fautes envisageables de toutes celles qui sont inadmissibles, de même que la démonstration de cette inadmissibilité, y sont purement intellectuelles, les arguments coraniques étant remarquablement absent, voir *al-Muġnī*, vol. 15, p. 281-304.

44 Pour Īǧī les récits sur les péchés des prophètes inspirés du Coran, du Hadith ou des traditions, sont systématiquement réfutés lorsqu'ils émanent d'informateurs uniques. Pour le reste, l'auteur préconise de dégager d'autres interprétations, et si ce n'est pas possible, il convient de considérer que cela porte uniquement sur la période qui précède leur mission, sinon il s'agit nécessairement d'omissions vénielles (*ṣaġā'ir ṣadarat sahwan*) ou d'erreurs d'estimation (*tark al-awlā*). Voir Al-Īǧī, *al-Mawāqif*, p. 268.

45 Ibn Taymiyya, *al-Nubuwwāt*, p. 35.

46 Ibn Taymiyya, *al-Nubuwwāt*, p. 355-356.

47 Voir Ibn Taymiyya, *Minhāǧ*, p. 226-228. Cette œuvre majeure est une réfutation systématique du *Minhāǧ al-karāma* du théologien al-Ḥillī (m. 725/1325).

48 Ibn Taymiyya, *Minhāǧ*, p. 226.

49 Ainsi sont désignés les habitants de Médine, ville où le Prophète s'exila avec ses compagnons, qui se convertirent à l'islam.

50 Les exilés sont les compagnons de la première heure qui ont suivi le Prophète Muḥammad dans son exil vers Médine.

51 Ibn Taymiyya, *Minhāǧ*, p. 226.

52 Ibn Taymiyya, *Minhāǧ*, p. 227.

53 Voir Abrahamov 1993, p. 24-25.

54 Ibn Taymiyya a complexifié l'idée d'unicité divine en distinguant au moins trois paradigmes : la seigneurialité (*al-rubūbiyya*), la divinité (*al-ulūhiyya*) et les noms et les attributs (*al-asmā' wa-l-ṣifāt*). Voir Michot 2002.

55 Ibn Taymiyya, *Minhāǧ*, p. 228.

56 Ibn Taymiyya, *Minhāǧ*, p. 130.

57 Ibn Taymiyya, *Minhāǧ*, p. 130.

58 Dans son éminente thèse sur la pensée d'Ibn Taymiyya, Henri Laoust s'était trompé en attribuant à son auteur une opinion sur la *ʿiṣma* calquée sur celle d'al-Ḥillī : « C'est surtout cependant à sa prophétologie, formée en communion d'idées assez étroite avec le shiisme, qu'Ibn Taymiyya a recours : il voit, dans l'infaillibilité et la perfection de Muḥammad, la certitude que suivre la Sunna revient à suivre le *Coran* » (Laoust 1939, p. 295). En se fiant exclusivement à cette étude pour illustrer l'opinion d'Ibn Taymiyya, Louis Gardet avait reproduit la même erreur (Gardet 1967, p. 186).

59 Sur ce point, nous rejoignons l'avis de J. Van Ess selon lequel « au contraire c'était eux, les muʿtazilites, qui au moment du plus grand effort de leur rationalisme, donnèrent des impulsions décisives à la glorification du Prophète, et par cela contribuèrent sans en douter, à la victoire du *ḥadīṯ* » (voir Van Ess 1982, p. 222).

References

Bibliographical reference

Nadjet Zouggar, « L'impeccabilité du Prophète Muḥammad dans le credo sunnite », *Bulletin d'études orientales*, Tome LX | 2012, 73-89.

Electronic reference

Nadjet Zouggar, « L'impeccabilité du Prophète Muḥammad dans le credo sunnite », *Bulletin d'études orientales* [Online], Tome LX | mai 2012, Online since 31 May 2012, connection on 12 March 2019. URL : http://journals.openedition.org/beo/296 ; DOI : 10.4000/beo.296

About the author

Nadjet Zouggar
Université de Toulouse Le Mirail

Copyright